

Religiosos engajados e processos de identificação indígena no Ceará*

Religious agents and processes of indigenous identification in Ceará

Joceny de Deus Pinheiro**

Resumo: O presente artigo explora o papel exercido por agentes mediadores – tais como religiosos, missionários e agentes pastorais ligados à Igreja Católica – na intensificação dos processos de identificação indígena que ocorreram nas décadas de 1980 e 1990, no Ceará. Apesar de comumente representado como unitário, autossuficiente e coeso, o movimento indígena que aí se forma é marcado por uma heterogeneidade de atores sociais e posições políticas, bem como por uma multiplicidade de discursos e práticas. Ao focar nisso, o artigo descreve os processos históricos que levaram à chegada e posterior permanência desses indivíduos, portanto explicando o impacto de sua presença nas comunidades locais em que atuaram, bem como as relações de tensão e colaboração que desenvolveram com outros mediadores em campo.

Palavras-chave: Igreja Católica; Movimento indígena; Ceará.

Abstract: This article explores the role Catholic agents such as priests, nuns, missionaries and pastoral workers played in the intensification of processes of indigenous identification in Ceará, particularly during the 1980s and 1990s. Although commonly portrayed as unitary, cohesive and self-generating, this movement is in fact largely mediated by non-indigenous agents and highly heterogeneous internally. In this article, I describe the historical processes behind the arrival and stay of Catholic agents working with the local indigenous population, as such pointing out to the impact of these individuals' presence, and the relations of tension and cooperation they developed with other agents in the field.

Key words: Catholic church; Indigenous movement; Ceará.

* O presente artigo resulta de minha pesquisa de doutorado, defendida em maio de 2009, a qual teve por objetivo explorar processos contemporâneos de identificação indígena no estado do Ceará. Intitulada "Autores de Autenticidade: lideranças indígenas e a política da identidade no Nordeste brasileiro", tal pesquisa buscou entender 'como' e 'de que jeito' os processos de identificação indígena que ganharam forma nas últimas duas décadas se tornaram possíveis, uma vez que a própria noção do que vem a ser indígena continua a ser algo amplamente contestado em toda a região.

** Doutora em Antropologia Social com Mídia Visual pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Manchester, no Reino Unido. Atua como professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia. E-mail: joceny-pinheiro@gmail.com

Religiosos, missionários e agentes pastorais: mediação em campo

O presente artigo explora o papel exercido por agentes mediadores na intensificação dos processos de identificação indígena que ocorreram nas décadas de 80 e 90 no Ceará. A figura do mediador, a quem irei me referir ao longo de todo o texto, é caracterizada por “esforços deliberados de localização” e “tradução” de práticas e representações que têm como ponto de partida “esquemas locais de significação” (Peres, 2003, p. 153). O mediador, nesse sentido, é aquele que, a partir de um posicionamento e habilidade específicos, funciona como vetor de intervenção, tradução e negociação, entre sujeitos e partes distintas, os quais têm sua identidade comumente descrita a partir da noção socioespacial de interioridade ou exterioridade em relação às comunidades envolvidas. O mediador, assim entendido, é aquele que age na “produção de códigos compartilhados” (Montero, 2006, p. 54), para além da fronteira entre o de dentro e o de fora, no limiar entre o que pertence e o que não pertence.

Num cenário em que os sujeitos mediadores são diversos, meu interesse recai sobre a trajetória de um grupo específico: aquele constituído por agentes católicos. Esse interesse surgiu do desejo de dar maior atenção à atuação de indivíduos que, desde há muito, aparecem na literatura etnográfica, em especial naquela sobre a população indígena do Nordeste brasileiro, sem contudo ocupar um lugar de maior destaque enquanto objeto central de análise. Como bem coloca Arruti (2006, p. 381-382):

Poucos colocarão em causa o papel fundamental que a Igreja Católica desempenhou nas etnogêneses indígenas ocorridas no Nordeste brasileiro ao longo de todo o século XX – e que se prolongam pelo século XXI. [...] E apesar de o papel da Igreja católica nesse processo ter sido, como dizíamos, crucial, ele ainda não foi matéria de análise sistemática nem dos antropólogos interessados nos grupos indígenas da região, nem dos pesquisadores voltados ao estudo da atuação das missões cristãs em áreas indígenas.

Ao mesmo tempo, pode-se dizer que a realidade apontada por Arruti (2006) tem se modificado devido ao aparecimento de um número cada vez maior de pesquisadores interessados em se debruçar sobre o assunto. O presente artigo se apoia no esforço já realizado por alguns desses autores, cujos trabalhos esboçam um panorama teórico e metodológico da presença missionária junto a populações indígenas, seja a partir da realização de um apanhado histórico das missões católicas nos primeiros séculos de invasão europeia (Pompa, 2006), bem como no caso específico de estudos sobre a atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e sobre o impacto da Teologia da Libertação (Ruffino, 2006), seja a partir da análise, de importância para o meu argumento, acerca da relação entre missionários católicos, população indígena e performances tais como a do Toré (Arruti, 2006).

É na trilha aberta por essa produção, atenta às relações entre agentes missionários e indígenas (Montero, 2006), que minha discussão pretende se situar, partindo do princípio de que a multiplicidade de um movimento indígena não se reduz ao escopo das posições políticas que as suas organizações componentes assumem, mas reflete, sobretudo, a heterogeneidade de seus participantes (Rappaport, 2005). Nesse sentido, abordo o movimento indígena no Ceará como uma plataforma comum em que diversos grupos se abrigam, abarcando um leque de discursos políticos que entram em disputa e consenso, e onde as possibilidades de apropriação de valores culturais da sociedade dominante se encontram com modos distintos de acentuação de formas culturais locais. Uma plataforma dessa natureza tende a ser entrecortada por diferenças, alianças e conflitos entre lideranças indígenas e colaboradores de toda sorte. Os vários atores em interação, portanto, se apropriam e promovem conceitos e discursos de maneira distinta. Nesse amplo espectro de possibilidades, minha atenção se volta, como indicado logo no início, para a figura do agente mediador ligado à Igreja Católica.

Para tanto, começo por fazer uma descrição das transformações que se deram, num determinado período, no interior da Igreja Católica, e que exerceram influência, décadas mais tarde, sobre os processos de identificação indígena observados em todo o Nordeste brasileiro. As figuras históricas de padres, bispos e cardeais, citados nas páginas a seguir, representam exemplos emblemáticos de líderes católicos em campo, muitos dos quais antecipam a chegada das lideranças de base, ou seja: dos agentes pastorais, de freiras, seminaristas e missionárias. A articulação, que aqui farei, entre uma sucessão de fatos, datas e nomes, é necessária para que se possa de fato entender as várias etapas de um processo de transformação que é, ao mesmo tempo, global e local, nacional e transnacional, e que ao final tornará evidente o discurso dos agentes católicos que aparecem em minha descrição de cunho mais etnográfico.

A Igreja Católica: transformações globais

Estudiosos como Bruneau (1985, p. 271) descrevem a Igreja Católica brasileira como “provavelmente a Igreja mais progressista na América Latina, se não no mundo”. Esta Igreja antecipou algumas das inovações teológicas que viriam a ser confirmadas durante o Segundo Concílio Ecumênico do Vaticano ou Vaticano II (1962-1965) e o segundo encontro do Conselho Episcopal Latinoamericano (CELAM) (1968), que teve lugar em Medellín, na Colômbia. Durante o curso desses eventos, a chamada “opção preferencial pelos pobres” foi institucionalizada como a nova posição eclesial da Igreja. O desenvolvimento dessa tendência, contudo, havia começado muitos anos antes, através da experiência da Ação Católica no Brasil (Adriance, 1985, p. 131).

A Ação Católica no Brasil estava ligada ao desenvolvimento da Ação Católica em escala global. Em sua concepção original, a Ação Católica foi um movimento iniciado pelo Papa Pio XI e consistiu numa estratégia adotada pela Igreja para tentar recuperar a influência que havia perdido sobre os leigos na Itália. Orientado para a piedade tradicional, o movimento almejava um maior controle sobre os paroquianos. No entanto, em 1920, a Juventude Operária Cristã, ao criar a Ação Católica Francesa, teve o efeito de redesenhar o movimento em questão, direcionando-a para ideias de ação e reforma social. Inicialmente, quando da sua fundação em 1935, a Ação Católica Brasileira seguiu o modelo italiano, isto é, de foco na ideia de piedade. Porém, anos mais tarde, em 1950, ela seria reorganizada, segundo Adriance (1985, p. 135), para reproduzir o formato de “conversão ao real”, isto é, de foco na ideia de ação e reforma social.

Na passagem de um *modus operandi* para o outro, o padre cearense Hélder (Pessoa) Câmara (1909-1999) foi nomeado para liderar a Ação Católica Brasileira. É importante notar o lugar ocupado por Câmara, pois ele se tornaria uma figura central na mobilização indígena de base que mais tarde teria lugar no Nordeste brasileiro, em especial no sertão do Ceará. Câmara era um dos religiosos que estavam à frente da criação, em 1952, da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A CNBB, por sua vez, consistia num fórum que reunia bispos considerados os mais progressistas no país. Câmara também esteve à frente do primeiro encontro do CELAM, realizado no Rio de Janeiro em 1955. O CELAM, argumenta Adriance (1985), foi responsável por levar o Concílio Vaticano II a adotar uma postura mais progressista, de apoio, por exemplo, à criação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs).

Câmara estava, portanto, imbricado em todo o processo de redirecionamento da Igreja Católica e do subsequente envolvimento de religiosos para com programas de alfabetização, experiências de sindicalização rural, formação de cooperativas e organização comunitária de um modo geral. O estabelecimento dessas ações como prioritárias na vida do religioso passava a fazer parte da afirmação de uma opção preferencial pelos pobres, proposta tanto pela CNBB quanto pelo CELAM como uma resposta às mudanças sociais que ameaçavam a hegemonia religiosa da qual a Igreja Católica até então desfrutava (Adriance, 1985, p. 135-136).

Assim como outros sacerdotes, Câmara, através da Ação Católica, e com o intuito de recuperar a influência da Igreja, passou a propagar uma mensagem na qual se enfatizava o lugar e a responsabilidade do leigo na sociedade. Com isso se tentava combater a formação de movimentos camponeses de tendência comunista, assim como o avanço do protestantismo e a crescente aceitação do sincretismo religioso. O interessante, contudo, é que uma vez institucionalizada, a chamada opção pelos pobres tomou uma direção bastante

distinta daquela para a qual havia sido originalmente concebida. Distante de seu conservadorismo inicial, essa opção se tornou uma base de apoio para “a dissidência política e o ativismo social”, funcionando como vetor de mudança no seio das comunidades (Adriance, 1985, p. 132-133).

No contexto brasileiro, a região Nordeste seria um dos espaços privilegiados para o exercício da opção pelo pobre e para a consolidação do projeto de formação de uma Igreja progressista. Representada como uma região imersa em corrupção política, pobreza e exclusão social, habitada por famílias sem-terra vivendo em locais afetados por longos e severos períodos de seca, o Nordeste se tornaria um lugar de missão para muitos religiosos, uma oportunidade para a comprovação de sua escolha ideológica. Foi assim que vários padres estrangeiros vieram morar em pequenas paróquias no sertão do Ceará. De fato, como relata Raine (1971), em 1960, dos 10.000 sacerdotes residentes no Brasil, quarenta por cento eram estrangeiros. Muitos destes viviam na região Nordeste.

Uma vez instalados em suas paróquias, padres e freiras se envolviam, juntamente com as lideranças das comunidades em que atuavam, em lutas e conflitos de toda sorte, por vezes tendo que lidar com ameaças por parte de proprietários de terra e grupos de elite local. O modelo de sacrifício proposto por esses padres, freiras, missionários e agentes pastorais deitou raízes profundas nas comunidades por onde passaram, criando um padrão que continua a reverberar na formação, no discurso e na prática de lideranças de movimentos sociais atuais. Suportar o sofrimento, dar boas-vindas à adversidade, enfrentar até mesmo o risco de morte, para defender os ‘direitos dos marginalizados’, constituiria uma modalidade comum de pensamento entre tais religiosos e as lideranças a quem ensinavam e com quem colaboravam. De forma semelhante, no Ceará de hoje, as lideranças indígenas continuam a ressaltar sacrifício e altruísmo como noções fundamentais em suas trajetórias dentro do movimento indígena.

Ao levantar a bandeira da opção pelos pobres, Câmara, enquanto arcebispo de Olinda, em Pernambuco, gradualmente se tornaria, como já mencionado, uma referência para aqueles à frente de movimentos de luta por terra e, mais tarde, entre aqueles engajados em processos de identificação indígena no Ceará. Junto com ele, Aloísio (Leo Arlindo) Lorscheider (1924-2007), um descendente de alemães nascido no Sul do Brasil, ganharia notoriedade nacional e internacional por seu envolvimento com a mobilização popular no estado. Forte candidato ao papado nos dois conclaves de 1978 (os quais elegeram João Paulo I e João Paulo II), o nome de Aloísio Lorscheider associou-se ao que veio a ser conhecido como o período glorioso da Igreja Católica no Brasil. Membro do grupo que dirigia a CNBB, o CELAM e a Cáritas Internacional, Lorscheider tornou-se arcebispo de Fortaleza em 1973 e foi nomeado cardeal em 1975.

Defensor veemente da Teologia da Libertação, Lorscheider era visto por muitos intelectuais de esquerda e teólogos como o Cardeal que, embora gozando de prestígio entre a alta cúpula do Vaticano, posicionou-se em favor do teólogo Leonardo Boff numa controvérsia surgida entre este e o Cardeal Ratzinger (hoje Papa Bento XVI). Na base, no entanto, entre líderes comunitários e ativistas da causa indígena, o nome de Lorscheider era associado, sobretudo, ao período inicial de intensificação dos processos de identificação indígena no estado. De fato, como irei mostrar mais à frente, a intervenção de Lorscheider em favor dos direitos da população indígena Tapeba foi decisiva para a reabertura do debate sobre a presença contemporânea dos povos indígenas no Ceará.

Além de Câmara, em Olinda, e Lorscheider, em Fortaleza, havia ainda Dom (Antônio Batista) Fragoso (1920-2006). Fragoso, um membro do Movimento da Juventude Católica Operária no Nordeste (1947-1957), foi nomeado, em 1964, o primeiro bispo da diocese de Crateús, no sertão do Ceará. Quatro anos após a nomeação de Fragoso, o padre suíço Frédy Kunz, mais conhecido como Padre Alfredinho (1920-2000), migrou para o Brasil para trabalhar também na diocese de Crateús. Kunz, assim como Fragoso, era membro do Movimento Católico Operário, e fundou a chamada Irmandade do Servo Sofredor ou os Servos Sofredores de Jesus. Essa irmandade exerceria uma influência substancial na vida de mulheres que, anos mais tarde, iriam se tornar lideranças de destaque no movimento indígena local, especialmente no final dos anos 90.

As presenças de Fragoso e Kunz no sertão cearense também tiveram um efeito direto na proliferação das Comunidades Eclesiais de Base. As CEBs, conforme Adriance (1985, p. 138), eram unidades definidas como “comunidades de leigos liderados pela fé” que combinavam “reflexão bíblica com o ativismo social”. As CEBs em parte refletiam o alto grau de “fermentação política e religiosa” que o Brasil vivenciava em torno dos anos 60. A grande adesão a essas comunidades ocorreria particularmente durante os anos 70 e 80, quando então se tornariam, nas palavras de Bruneau (1985, p. 281), “a inovação mais aclamada da Igreja brasileira”, seguida, até certo ponto, em outras partes da América Latina.

Em sintonia com a importância crescente atribuída às CEBs, em 1975 a CNBB começou a promover, através de várias agências, a reforma agrária. Criou, para tanto, a Comissão de Terras, mais tarde denominada Comissão Pastoral da Terra (CPT). A CNBB também começou a incentivar dioceses de todo o país a promover “campanhas de informação”, aqui incluindo a oferta de assistência jurídica tanto para trabalhadores rurais quanto para agentes pastorais. As CEBs e a CPT pavimentaram o caminho para a mobilização política de muitas famílias sem-terra e indígenas no Nordeste brasileiro (Bruneau, 1985, p. 280).

Em 1972, antes mesmo da CPT, o CIMI, outra organização eclesial, foi criado. A criação deste conselho estava relacionada ao fato de que a consolidação do modelo econômico então vigente no país exercia uma pressão crescente sobre os povos indígenas e a ocupação de suas terras, sem que estes tivessem acesso aos mecanismos políticos e jurídicos necessários para efetuar uma defesa de si próprios (Bruneau, 1985, p. 281).

A partir do CIMI e da CPT, a Igreja se tornaria mais e mais envolvida com dois temas fundamentais: as questões indígenas e fundiárias. Esses dois temas, às vezes, se sobrepujam, uma vez que o chamado ‘problema indígena’ estava também centrado em questões fundiárias. A diferença, contudo, residia no fato de que, por parte da Igreja, havia um sentimento confesso de dívida ou mesmo culpa para com o destino da população indígena no país. O CIMI, inicialmente, consistia numa tentativa da Igreja de assumir tal dívida e promover ações reparadoras, as quais pudessem permitir aos povos indígenas recuperar a confiança em si e na garantia de seus direitos específicos. Mais tarde, o CIMI passaria a desempenhar um papel ativo nos processos de mobilização política em áreas específicas da região nordeste.

Uma das maneiras através da qual os povos indígenas começaram a se mobilizar em torno da formação de movimentos locais, estaduais e nacionais, foi a realização de um formato específico de encontro: as assembleias indígenas. De um modo geral, como aponta Arruti (2002, p. 13), a organização das assembleias marcou o início de um período de crescente politização indígena no país. O CIMI, dando suporte na parte de alimentação e transporte, foi agente de efetivação desses encontros, especialmente na década de 1970. Com isso, pode-se dizer que a partir do CIMI e da CPT, a Igreja Católica impulsionou a criação de um movimento político indígena supralocal (Ramos, 1997, p. 50-53).

Além disso, várias agências indigenistas não governamentais e não confessionais foram criadas. A Associação de Apoio ao Índio (ANAÍ) e a Comissão Pró-Índio (CPI) surgiram, respectivamente, em 1977 e 1978. Ambas as agências se guiavam pela ideia de que era necessário elevar a consciência da sociedade civil (aqui incluindo os centros de pesquisa, museus, autoridades políticas e a imprensa) para as reivindicações da população indígena no país (Arruti, 2000, p. 107; 2002, p. 13).

Com a entrada, em cena, de religiosos engajados, membros de pastorais católicas, junto com lideranças de base, os anos 70 se caracterizariam, como Wright (1988, p. 375) sugere, por “uma prosperidade incomparável” em termos de organizações indígenas e de advocacia em todo o mundo. Foi um período marcado por encontros regionais, nacionais e internacionais com vistas a definir e aperfeiçoar “a nova ideologia e a práxis do movimento indígena”. A partir do envolvimento de acadêmicos, ativistas e outros setores da sociedade civil, o tema dos povos indígenas entrou para a consciência pública de forma

nunca antes vista, assim ganhando um peso político nunca antes imaginado (Wright, 1988, p. 379; Ramos, 1998; 2000).

Agentes católicos e povos indígenas no Ceará

No Ceará, os acontecimentos aqui descritos se refletiram na presença em campo de uma série de agentes: freiras, padres, missionários e agentes pastorais, cuja orientação religiosa e ideológica tendia a seguir as diretrizes nacionais e transnacionais de uma Igreja Católica considerada progressista por muitos. Embora as lideranças indígenas locais atualmente se vejam como estando na vanguarda de um movimento autônomo e, sobretudo, independente da Igreja Católica, ou de qualquer outra igreja, é provável que essas mesmas lideranças reconheçam que, sem a intervenção de muitos indivíduos ligados a essa instituição, a conscientização recente em torno dos direitos indígenas teria sido um processo mais árduo, e lento, do que muitos relatam ter sido. Esses agentes desempenharam um papel crucial na medida em que conseguiram atrair a atenção da imprensa, de grupos locais de poder, bem como de acadêmicos e das universidades que estes representam. De fato, os processos de identificação indígena no Ceará só vieram a se tornar matéria de interesse para a antropologia acadêmica uma vez que já tinham se tornado objeto de interesse para a ação missionária e para algumas agências indigenistas (Oliveira Filho, 1999).

No final dos anos 70, início dos anos 80, algumas famílias cearenses, assistidas pela Arquidiocese de Fortaleza, começaram a se organizar com vistas a alcançar o reconhecimento de sua indianidade. Os Tapeba, como já eram então conhecidos, viviam nas proximidades do Rio Ceará, em Caucaia, nas cercanias de Fortaleza. Unindo-se a comunidades vizinhas no intuito de formar uma associação, esse grupo de famílias Tapeba começou uma longa trajetória de mobilização política em que a principal demanda, a demarcação de suas terras, permaneceria sem ser atendida até os dias de hoje (Barreto Filho, 1992; 1994).

A Arquidiocese de Fortaleza, ainda no início desse processo, teve o papel de promover uma campanha de sensibilização da população regional em torno da presença e dos direitos indígenas do povo Tapeba. Barreto Filho (1992; 1994), tendo realizado diversos estudos antropológicos com a população mencionada, explica que, no começo da década de 1980, a Arquidiocese foi responsável por encabeçar uma série de espetáculos de teatro de fantoches em que se encenava a história dos Tapeba. Paralelo a isso, o dia 3 de Outubro seria instituído como o Dia do Tapeba, em homenagem a um líder local já falecido. Caminhadas, marchas, missas e festas foram organizadas em torno da data, todas com a intenção de cultivar um sentimento unificador ou um

senso de solidariedade entre essas famílias. No processo de organização política que aí se seguiu, como bem demonstra Barretto Filho (1992; 1994), o povo Tapeba, até então estigmatizado como “sujo” e “comedor de carne podre”, aos poucos iria adquirir uma nova imagem: a de cidadão indígena detentor de direitos específicos.

À frente da Arquidiocese de Fortaleza estava Dom Aloísio Lorscheider, o cardeal ao qual me referi na seção anterior. Em 1986, no papel de arcebispo de Fortaleza, Lorscheider, além de celebrar uma missa em memória do líder Tapeba falecido, escreveu uma carta em apoio às comunidades Tapeba e do Rio Ceará. O fato obteve repercussão na imprensa local e, no mesmo ano, a Arquidiocese produziu e distribuiu um documento intitulado “Povo de Caucaia. Há Índios no Ceará. Os Tapeba continuam a resistir” (Barreto Filho, 1992, p. 399).

Como sugere Barretto Filho (1992), muitas dessas iniciativas tinham por intenção promover a ideia de uma “homogeneidade distintiva” entre as comunidades Tapeba, ao mesmo tempo em que articulavam o termo Tapeba a uma origem pré-colombiana. Anteriormente referidos como “alcoólatras”, “promíscuos” e “tarados sexuais”, os Tapeba passaram a se enquadrar na categoria de povos indígenas, embora muito lentamente e de forma continuamente contestada pela sociedade regional. Os estigmas, portanto, não desapareceriam. Após o início do processo de regularização da Terra Indígena Tapeba, estereótipos seriam reforçados pelas autoridades públicas, como no caso da nota, transcrita no trabalho de Barreto Filho (1992), e publicada num jornal local, em que se lê o seguinte:

Nunca existiu índios Tapebas. O que existe é um grupo descendente de um caboclo conhecido pela alcunha de “Perna-de-Pau” que habitou na área de Caucaia no início do século e que teria vivido maritalmente com duas irmãs, o que gerou um grupo racial fechado, que foi habitar nas proximidades da Lagoa do Babaçu [...], hoje Caucaia. (O Povo, 17.8.87, Política, p. 4 “Maria Lúcia vê fantasia na origem dos índios Tapebas. Contesta demarcação das terras e teme provocação de conflitos”)

Ainda mais ilustrativa é a nota de um senador que, sendo ele mesmo proprietário de faixa de terra em disputa com a reivindicação fundiária Tapeba, declara o processo de regularização “ilegítimo”. Barretto Filho (1994, p. 23) inclusive relata que, no papel de representante do Estado do Ceará, o referido senador decidiu congelar o protocolo da FUNAI que autorizava a execução de parte do processo de regularização das terras Tapeba. A nota afirmava que:

[...] quando se passa ao exame dos fatos, verifica-se que a pretendida área indígena, de que trata a Portaria 2384/87, não passa de uma fantasia, alimentada pelo Cardeal Arcebispo de Fortaleza, Dom Aloísio Lorscheider, que pretende recriar, com sua fértil imaginação, nos mangues de Caucaia, um Brasil pré-Cabralino, habitado por silvícolas. (*apud* Barretto Filho, 1992, p. 407).

Enquanto a fala da deputada se concentra na ideia de incesto como um modo de perpetuar velhos estigmas sobre aqueles que se identificam como indígenas, o senador toma a presença da Igreja como uma prova cabal da ilegitimidade da identificação indígena em Caucaia. Com o exemplo da nota, vê-se como a presença dos mediadores ligados à Igreja Católica é frequentemente utilizada como um elemento de contradição, algo que supostamente depõe contra a autenticidade cultural daquele povo.

Lideranças indígenas tais como Dourado Tapeba, no entanto, percebem a intervenção da Igreja não como um elemento contraditório a seu processo de afirmação identitária, mas antes como um vetor através do qual a população Tapeba conseguiu assegurar a atenção de autoridades políticas e outros tipos de interlocutores no Ceará. O suporte da Igreja foi, nesse sentido, uma via de empoderamento, ideia que se pode perceber no discurso do líder:

O apoio de Dom Aloísio Lorscheider foi crucial. Ele viu a situação de pobreza e decadência enfrentada pela nossa comunidade. Muitos índios estavam morrendo por conta do alcoolismo, em completa miséria. Dom Aloísio decidiu nos apoiar. Com o apoio, nós começamos a viajar para outros estados. Nós começamos a contar para a sociedade de Caucaia que nós – os Tapeba – sempre estivemos aqui. (Depoimento concedido à autora em janeiro de 2007).

A opinião de Dourado Tapeba reitera o argumento de que, com Lorscheider e o apoio da Igreja, os Tapeba puderam sair de uma situação de invisibilidade para gradualmente adentrar um cenário de visibilidade. Ao olhar para o impacto da intervenção da Arquidiocese junto à mobilização de populações indígenas no Ceará, e em especial no caso Tapeba, o antropólogo Aires (2008) analisa as estratégias aí adotadas, as quais em geral se enquadravam na ideia do ‘resgate’ da(s) história(s) e cultura(s) do povo Tapeba. O autor para tanto expõe como os agentes católicos incorporaram o que acreditavam ser uma espécie de missão, a de ‘salvar’ as comunidades Tapeba de um suposto processo de ‘aculturação’. Indo além dessa afirmação, Aires (2008) analisa os discursos, imagens e argumentos então utilizados para representar a população indígena, e presta atenção especial no modo como essas representações foram reapropriadas e retrabalhadas pelas gerações atuais de lideranças indígenas no Ceará.

Tanto o trabalho de Barretto Filho (1992) quanto o de Aires (2008) indicam que houve, por parte de mediadores ligados à Igreja Católica, e no início do processo de mobilização indígena Tapeba, uma busca deliberada por práticas culturais percebidas como indígenas e/ou especificamente Tapeba, aliada a uma tentativa de institucionalizar essas práticas como autênticas. Embora essa procura por algo percebido como autenticamente distinto esteja presente no discurso dos vários agentes do movimento indígena no estado, e em especial entre lideranças indígenas, ela é mais visível na atuação dos agentes católicos sobre quem aqui me debruço.

No final dos anos 80, para além do contexto Tapeba, uma série de iniciativas sinalizaria um lento, embora crescente, processo de mobilização indígena. Na costa ocidental, a mais de 200km de distância de Fortaleza, os Tremembé passariam a participar de eventos sistemáticos, promovidos pela ONG Missão Tremembé, fundada e coordenada por Maria Amélia Leite. Hoje com mais de 80 anos, a ex-membro do CIMI, seria peça-chave no florescimento da identificação indígena na região, e em especial no que tange à defesa dos direitos da população Tremembé. A ex-missionária teria, também, atuação direta em praticamente todas as demais áreas indígenas do Ceará contemporâneo.

No caso específico dos Tremembé, suas famílias sofrem, desde há muito, com a pressão causada por proprietários de terra e posseiros. Além disso, tais famílias vivem sob ameaça constante de grupos empresariais do setor industrial e turístico, com sua autenticidade enquanto população indígena sendo continuamente contestada. Publicações mais antigas fazem menção aos Tremembé como remanescentes indígenas, caboclos ou até mesmo curibocas (termos que apontam para a ideia de mestiçagem), no entanto as categorias de índio e indígena só se tornaram plenamente operacionais após a chegada de indivíduos como Amélia Leite, no final dos anos 80, e com a presença da FUNAI, já nos anos 90. Até então, uma referência direta à indianidade dessas pessoas havia aparecido somente no trabalho de alguns apoiadores da chamada causa indígena.

Esse era o caso de Marcos Guilherme dos Santos, criador de uma vasta produção etnofotográfica sobre o povo Tremembé, e que já havia se referido à indianidade das famílias com que trabalhou ainda nos anos 70. Além dele, há exemplos de estudos folclóricos que, ao tentarem traçar a origem do Torém, uma performance-ritual Tremembé, descreveram-na como uma dança de origem indígena praticada por uma população de descendentes indígenas (Valle, 2005). Ao longo da década seguinte, o olhar de *outsiders* como Amélia Leite e Guilherme dos Santos, ou melhor: o reconhecimento que, desde o início, eles fizeram de uma indianidade tremembé, viria a exercer, em medidas distintas, influência direta no processo de identificação indígena local. Dada à proximidade que tinham com as famílias tremembé, tais agentes passaram a atuar numa zona de interseção entre *insiders* e *outsiders*, literalmente exercendo o papel de mediadores, isto é, de tradutores e negociadores de demandas, entre os pesquisadores acadêmicos que tentavam adentrar o espaço das comunidades e as comunidades elas mesmas¹.

É interessante notar, nesse contexto, que embora chegassem com o único e exclusivo objetivo de realizar seus estudos, uma vez tendo adentrado o espaço da comunidade, muitos desses pesquisadores frequentemente passavam

¹ Sou grata a Carlos Guilherme do Valle por enfatizar esse ponto em uma conversa.

a gravitar em torno do projeto missionário e ativista, resultando disso uma confusão, muitas vezes presente, para a população indígena, das funções atribuídas aos pesquisadores e aos agentes missionários. De fato, Valle, com longa trajetória de pesquisa entre os Tremembé, conta que, nos anos 80, “ser missionário ou ser pesquisador era para a população local algo tão impreciso quanto a ideia de ser um povo indígena”².

Até então, a formação e consolidação de um movimento indígena consistia numa utopia distante de algumas poucas lideranças comunitárias e seus adeptos. O trabalho daqueles que chegavam a essas áreas era, nesse sentido, encarado como mais um instrumento para o fortalecimento político da luta pela terra. Pesquisadores, missionários ou ativistas, por vontade própria ou não, teriam que compartilhar daquela utopia, tornando-se portanto meio para sua realização. Entretanto, com o tempo, os papéis de missionário, pesquisador e liderança indígena, embora ainda entrelaçados, começaram a se distinguir progressivamente.

Ao mesmo tempo, a definição, ou melhor, as fronteiras que delimitavam cada uma das funções aqui mencionadas, continuariam frouxas, desfazendo-se cada vez que um missionário e/ou ativista religioso se inseria, por exemplo, num curso de ciências sociais ou história, com o objetivo de poder atuar como pesquisador acadêmico no futuro, simultaneamente engajado no mundo universitário e em associações comunitárias de base ou ONGs. De um modo ou de outro, e independente de quão complexa é a intersecção entre esses vários papéis, foi devido a uma combinação do trabalho desempenhado por missionários, ativistas, lideranças locais e pesquisadores que os processos de identificação se intensificaram na área indígena Tremembé.

Não apenas lá como em outras áreas do estado, Amélia Leite persistiu com a sua campanha de sensibilização, buscando pessoas que se identificavam como indígenas e recrutando-as para participar da ‘luta pela terra’. Daquele período, vieram várias narrativas sobre como a ex-missionária costumava apontar e reconhecer a indianidade das pessoas a partir de seus fenótipos e costumes. Curiosamente, quando as pessoas contam tais histórias, elas em geral o fazem para atestar que há algo tão explícito na indianidade de seus corpos e de seus hábitos que até mesmo alguém de fora, ali chegando, como Amélia Leite, poderia percebê-lo. Maria Elenice, liderança do povo Tabajara, uma vez relatou como ela conseguiu transformar o desconforto que sentia, cada vez que Amélia Leite apontava para seus “traços indígenas”, num acolhimento visceral de sua indianidade:

Eu não gostava quando as pessoas diziam que eu era índia. Mas quando eu assumi que era de fato uma índia, hoje isso é uma coisa muito importante pra mim. (Depoimento concedido à autora em novembro de 2006).

² Comunicação pessoal de Carlos Guilherme do Valle.

Há ainda histórias que são contadas em momentos de informalidade sobre como a ex-missionária costumava proibir indígenas de aparecer em performances públicas vestindo jaquetas e jeans, portando relógios digitais, ou de como ela se opunha a que jovens indígenas comessem chocolate, ou ouvissem música popular contemporânea. Não vem ao caso averiguar até que ponto tais narrativas traduzem fatos ocorridos no passado, mas sim perceber que esses relatos apontam não apenas para o poder de intervenção que alguns atribuem à figura de Amélia Leite, enquanto mediadora do movimento indígena, quanto para a percepção acerca da existência de uma fantasia inalcançável: a do indígena idealizado, preservado ou imune às necessidades e hábitos da população regional contemporânea. Que essas histórias sejam contadas pelas próprias lideranças indígenas, em tom jocoso ou de ironia, demonstra a clara consciência que estas têm sobre o campo de força em que estão situadas as questões relativas à sua autenticidade, assim como demonstra que elas estão bem cientes do delicado jogo de pressões e cessões com o qual suas comunidades e os mediadores com que trabalham se deparam todos os dias.

Como a Arquidiocese que produziu um discurso que almejava definir o que deveria ser dito, quem poderia se pronunciar, e como alguém deveria falar sobre os Tapeba, há quem diga que, durante muitos anos, a ex-missionária exerceu a mesma função, isto é, de salvadora autorizada da indianidade e cultura Tremembé. Essa relação de assistência, colaboração e dominação, que tencionava 'resgatar' uma cultura específica e assim afirmar a autenticidade de uma dada população indígena, acabaria por impor, em certa medida, um modelo de indianidade no qual os povos indígenas locais continuariam a ter que corresponder à imagem de algo pré-definido, ou nas palavras de Aires (2008), algo que precisava a todo custo ser preservado, através de relações frequentemente reducionistas e autoritárias.

A exemplo do que estava ocorrendo em áreas habitadas por famílias Tapeba e Tremembé, uma mobilização política também começou a se fazer visível no que, anos mais tarde, viria a ser definida como Terra Indígena Pitaguary. Localizada entre os municípios de Maracanaú e Pacatuba, na região metropolitana de Fortaleza, essa área abrigava um sem número de fazendas e empresas de posse não indígena. As famílias que aí se identificavam como indígenas, exatamente como nos casos anteriores, em geral ocupavam cargos subalternos nas fazendas e empresas estatais, quando não estavam subempregadas na capital ou simplesmente desempregadas.

É no contexto de organização de um movimento indígena local, primariamente voltado para a defesa de um território e de melhores condições de vida, que Carlos Alencar Ratts, um então seminarista de trinta e poucos anos, passa a ter um papel decisivo, ainda no início dos anos 90. Durante o treinamento para ser padre, Ratts, influenciado pela Teologia da Libertação,

se interessou pela chamada questão indígena. Em meio a um processo ainda embrionário de identificação indígena Pitaguary, Ratts passou a atuar combinando sua posição de religioso com aquela de professor e morador local, o que de certa forma lhe conferiu legitimidade imediata entre muitas famílias Pitaguary.

A estratégia do seminarista era simples: ia de casa em casa disseminando a ideia de que as pessoas deveriam unir forças se quisessem garantir o direito de permanecer em suas terras. Na condição de pesquisadora iniciante, ainda uma estudante de 17 anos, com pouco conhecimento sobre a área habitada por aquelas famílias, fui aconselhada a entrar em contato com Ratts antes de adentrar o espaço da comunidade pela primeira vez. Como era costume acontecer com outros pesquisadores, logo me tornei dependente do seminarista para agendar visitas e me comunicar com as famílias locais. Por isso, inicialmente, minha experiência de fazer o que no Ceará se chamava de etnografia de fim de semana significava montar na garupa da moto de Ratts e visitar, através de sua mediação onipresente, os moradores das localidades de Horto, Olho D'Água, Santo Antônio do Pitaguary e Monguba.

Ratts tinha ainda um diferencial: a familiaridade com os estudos antropológicos até então produzidos sobre os povos indígenas no Nordeste. Essa ligação com grupos de pesquisa acadêmica em estados como o Rio de Janeiro lhe estimulou investir num projeto de pesquisa informal sobre a história oral das famílias Pitaguary. Com a missão de reviver essas memórias e então 'desvelar' a ancestralidade indígena aí presente, Ratts gravou, em fitas de áudio e vídeo, as narrativas de alguns idosos, muitos dos quais eram capazes de articular histórias detalhadas sobre como a vida costumava ser no tempo dos 'índios velhos', ou dos 'antigos caboclos'.

Curiosamente, alguns Pitaguary contam que eles não sabiam de fato que eram índios até o dia em que Ratts lhes mostrou a página de um livro antigo, que, segundo o próprio seminarista, havia sido encontrado na lata de lixo de um monastério. Acontece que no livro havia transcrições de títulos de terras doados ao Povo de Pitaguary, ainda no ano de 1722. O documento, conhecido na literatura sobre o assunto como carta de sesmaria, exerceria um forte apelo para muitas das famílias com quem Ratts tinha contato. Dona Ilza Pitaguary e sua filha Gudu, por exemplo, contam que aquele pedaço de papel era a ligação que faltava entre a geração atual de famílias Pitaguary e seus ancestrais, os "índios brabos que viviam no alto da serra". Aquele pedaço de papel era tão poderoso que, segundo Dona Ilza:

Algumas pessoas só começaram a se reconhecer como índios após olharem as cartas com seus próprios olhos. (Depoimento concedido à autora em 2001).

Documentos como esse se transformariam em elementos-chave nos processos de identificação indígena em Santo Antônio dos Pitaguary e arredores.

Tal documento, apropriado pelas pessoas, e as narrativas que decorrem do conhecimento de que ele existe, conferiram legitimidade às demandas por reconhecimento de uma origem, uma história e uma identidade específicas. No caso aqui mencionado, Dona Ilza deixou a imaginação fluir a ponto de interpretar a carta de sesmaria de 1722 como sendo uma carta de doação para “seis Marias”, o que ela jocosamente identificava como um termo de doação a seis mulheres chamadas Maria, todas pertencentes à sua família.

Pela posição que ocupava fora da comunidade, Ratts garantia o acesso e a circulação local de muitos desses documentos; sejam aqueles de importância crucial como as cartas de sesmaria e os registros de terra, sejam panfletos e notícias oriundos de outros movimentos indígenas e entidades de apoio. Sob a instrução de Ratts, conta-se que alguns moradores de Santo Antônio dos Pitaguary e localidades vizinhas fundaram um conselho comunitário, elegeram um cacique e começaram a arrecadar fundos a fim de financiar viagens para outras áreas indígenas. Paralelo a isso, um grupo de pessoas começou a se apresentar em escolas e espaços públicos, realizando performances, vendendo artesanato e pedindo doações para manter seu movimento vivo. Ainda no início dos anos 90, era pequeno o número de entusiastas da causa indígena. Dona Ilza Pitaguary relata que o movimento se baseava apenas na automotivação de algumas famílias, “pois naquela época não tinha recompensa financeira por nada” e a reação das pessoas às performances do Toré Pitaguary ia da completa indiferença à gozação, como tive a chance de observar muitas vezes entre os anos de 1997 e 2001.

Para aqueles que viviam na área Pitaguary mas que não se identificavam com a noção de indianidade então proposta, o que o seminarista fez foi criar uma ficção. “Eu nasci aqui, cresci aqui, nunca ouvi falar nada sobre índio nessa região”, dizia-me uma moradora que uma vez se uniu aos fazendeiros locais para combater os esforços de mobilização do movimento indígena na região. Do mesmo modo, um outro residente costumava me expressar sua dúvida sobre a indianidade da população local ao lembrar o seguinte: “meu pai sempre mencionou que havia escravos trabalhando aqui, mas eu nunca ouvi uma palavra sobre índio nesse lugar”.

Interessante notar que ambos os moradores vieram me perguntar se eu, como pesquisadora, poderia lhes revelar ‘a verdade’ sobre o passado da localidade. Em outras palavras, eles queriam que eu afirmasse se a presença indígena naquela área era apenas uma invenção do seminarista, ou se havia algum fundamento histórico naquilo tudo. Isso me fez pensar sobre o poder de identificação e nomeação que, naquele contexto, figuras como Amélia Leite e Ratts tanto quanto eu parecíamos ter. Mais uma vez, agente missionário e pesquisador eram postos no mesmo lugar, isto é, o de quem poderia e estava autorizado a revelar ou contestar a identidade daquelas pessoas.

Em contraste com a situação acima descrita, para aqueles que se sentiam e se pensavam como índios de fato, isto é, os fundadores e colaboradores do movimento indígena na área Pitaguary, o que o seminarista fez foi mostrar à sociedade local que ali existia um povo indígena o qual agora poderia se afirmar enquanto tal, sem medo de retaliação. Nas palavras de Dona Maria Pitaguary, em conversa ainda nos final dos anos 90, ela me dizia:

O tempo da gente poder dizer que é índio sem ser ameaçado e sem ser punido finalmente chegou. Antes a gente não podia, não podia mesmo. (Depoimento concedido à autora em 2001).

Outros assim acrescentam que a maior contribuição de Ratts foi reunir os muitos fragmentos de uma memória coletiva Pitaguary, dessa forma possibilitando que os próprios narradores e suas audiências se reconhecessem num passado que agora era lembrado, revivido e, portanto, atuado como indígena. Para quem tinha certeza de que os moradores de Santo Antônio e regiões adjacentes são e sempre foram parte integrante do povo indígena Pitaguary, não havia nada de incongruente na revelação que Ratts fazia sobre a origem e a história daquela população. O relato de Ratts sobre quem eram aquelas pessoas coincidia com as histórias de família a que muitas delas estavam acostumadas ouvir desde a mais tenra infância.

Processo semelhante ao que ocorreu com a presença de Ratts na área Pitaguary seria observado em outras áreas indígenas do estado. Como Ratts, Maria de Lourdes Luz, agente pastoral católica, atuaria de forma direta na intensificação dos processos de identificação indígena no município de Aquiraz, bem próximo à Fortaleza. Nos anos 90, trabalhando em associação com a Arquidiocese de Fortaleza, Lourdes Luz se tornaria a principal mediadora entre as famílias Jenipapo-Kanindé e os colaboradores da ‘causa indígena’ na região, responsável, inclusive, pela introdução de vários pesquisadores na comunidade. Além da agente pastoral, o sociólogo-ativista José Cordeiro, que também trabalhava em parceria com a Arquidiocese de Fortaleza, exerceria um papel importante no processo de definição dos termos de autoidentificação dos Jenipapo-Kanindé.

Rica em recursos naturais, a área dos Jenipapo-Kanindé tem sido alvo de constantes ameaças por parte de grupos empreendedores, projetos turísticos internacionais bem como empresas locais. Num passado bastante recente, as famílias que aí residiam, particularmente na localidade conhecida como Lagoa da Encantada, eram apelidados de Cabeludos da Encantada. Entretanto, Cabeludos, em vez de representar um etnônimo em torno do qual essas famílias se identificavam, consistia, para muitos, num estigma atrelado à sua indianidade. A exemplo do que ocorria com os Tapeba, rotulados como ‘sujos’, ‘comedores de carne podre’ e ‘alcoólatras’, a alcunha de Cabeludos era utilizada como forma de incutir nas famílias locais um senso de inferioridade e inadequação social.

Quando as primeiras tentativas de organizar um movimento indígena local começaram a ocorrer, afora o termo pejorativo aqui discutido, não havia uma categoria específica em torno da qual as famílias locais se identificassem. É nesse contexto que a figura de José Cordeiro entra em cena. A partir de suas leituras sobre história regional, Cordeiro lança a hipótese de que as famílias da Lagoa da Encantada descendiam de duas 'tribos' indígenas distintas: a dos Jenipapo e a dos Kanindé, o que lhe levou a sugerir que tais famílias se chamassem e fossem chamadas por outros de Jenipapo-Kanindé.

Em 1997, no entanto, Maria Porto Alegre, cientista social e docente da Universidade Federal do Ceará, fazendo pesquisa sobre o tema da etno-história indígena no Ceará, questionou a tese de Cordeiro após chegar a evidências de que ambas as tribos, Jenipapo e Kanindé, eram nativas de uma outra região, fora de Aquiraz. De acordo com Porto Alegre, as famílias da Lagoa da Encantada eram na realidade descendentes das antigas tribos Paiacu e, portanto, deveriam incorporar Paiacu como seu etnônimo.

Todavia, na época em que Porto Alegre apontou para o possível erro na tese defendida por Cordeiro, as famílias da Lagoa Encantada já haviam se identificado com o termo Jenipapo-Kanindé. Embora a cientista social defendesse seu argumento com base numa cuidadosa pesquisa realizada em arquivos, as famílias em questão já faziam amplo uso do etnônimo Jenipapo-Kanindé e expressavam o desejo de assim continuarem a ser chamadas. Por conseguinte estudantes de pós-graduação fazendo pesquisa na área adotavam o que eles consideravam ser o termo nativo de autoidentificação, isto é, Jenipapo-Kanindé. Porto Alegre, no papel de orientadora acadêmica desses pesquisadores, argumentava que, ao se referirem àquelas famílias como Jenipapo-Kanindé, e não como Paiacu, seus estudantes estariam na verdade perpetuando um erro que acabaria por gerar um ceticismo ainda maior em relação à história e à presença da população indígena na região.

A controvérsia em torno do etnônimo gerou debates calorosos em reuniões antropológicas, como no encontro regional da Associação Brasileira de Antropologia de 1997, em Recife. Naquela ocasião, Porto Alegre coordenou um painel no qual ela e o historiador Francisco José Pinheiro (a quem apresento melhor na próxima seção) apresentaram a pesquisa etno-histórica que realizaram sobre a população indígena no Ceará. Na audiência, José Augusto Laranjeiras Sampaio, um antropólogo-ativista com longa trajetória de pesquisa e consultoria junto a povos indígenas no país, reagiu incisivamente ao argumento de Porto Alegre, alegando que a escolha do povo da Lagoa Encantada deveria ser acatada, a despeito de possíveis ou supostas inconsistências históricas que documentos de arquivo pudessem apontar. Entre outras coisas, Sampaio acreditava que a preferência das famílias pelo termo de identificação Jenipapo-Kanindé se relacionava ao fato de que Paiacu,

uma variante de baiacu (um peixe venenoso, comumente representado como feio e assustador), era para o senso comum um rótulo depreciativo, tendo sido possivelmente adotado no passado mais para estigmatizar do que para reconhecer as famílias indígenas da região³.

Certamente, no centro deste debate estava uma disputa entre as diferentes abordagens e interesses de agentes pastorais, ativistas ligados à Igreja Católica, lideranças locais e pesquisadores. Estes últimos, por sua vez, não formavam um bloco unânime. Por um lado, havia aqueles cuja relação com a antropologia se apresentava como momentaneamente secundária à prática de historiadores. Estes estavam mobilizados pela necessidade de estabelecer uma verdade histórico-acadêmica tendo por referência documentos de arquivos oficiais. Por outro lado, havia aqueles cuja relação de empatia e proximidade para com o ponto de vista das famílias constituía a referência central de sua pesquisa, algo de que eles não desejavam nem poderiam, na condição de antropólogos, abrir mão. Para defender a adoção do termo Paiacu seria necessário não considerar que, no passado, muitas haviam sido as denominações atribuídas às famílias indígenas locais, denominações estas que provavelmente constituíam termos de identificação alheios à população rotulada. Mesmo se tais termos constituíssem categorias de autoidentificação, em uso entre os séculos XVI e XIX, permaneceria problemático desconsiderar o fato de que o termo agora era percebido, por aqueles a quem o assunto mais interessava, como de caráter ofensivo.

A descrição desse debate é importante para que se possa compreender o impacto dos discursos, plurais, de agentes mediadores com quem essas comunidades lidam, no processo mesmo de se identificar como indígenas. O debate também possibilita entender o lugar diferenciado que tem o discurso do agente católico na vida dessas comunidades. No caso aqui analisado, percebe-se muito claramente que o termo Jenipapo-Kanindé havia sido introduzido, negociado ou adotado numa relação de proximidade da população local para com duas figuras-chave em seu processo de organização política – Maria de Lourdes Luz e José Cordeiro, ambos ligados à Arquidiocese de Fortaleza, ao passo que o segundo etnônimo havia sido proposto por pesquisadores cujas trajetórias estavam mais restritas ao espaço acadêmico, fora do ativismo e do trabalho de base que, em geral, caracteriza a inserção do agente católico.

Denominados Paiacu por alguns, mas amplamente reconhecidos como Jenipapo-Kanindé pela maioria, o fato é que essas famílias passaram a integrar o todo da população indígena no estado. Lourdes Luz, cuja presença era associada aos primeiros momentos de mobilização política na área, faleceu em 1997. Os estudantes que Lourdes Luz apresentou às famílias Jenipapo-Kanindé continuaram suas pesquisas de mestrado e doutorado por uma década ou

³ Agradeço a José Augusto Laranjeiras Sampaio por enfatizar este ponto em uma conversa.

mais. Os achados de Cordeiro, o qual trabalhou em estreita colaboração com o próprio arcebispo Lorscheider, não perderam a sua validade. Ao mesmo tempo, a população Jenipapo-Kanindé cresceu em visibilidade e força política.

Paralelamente aos casos aqui mencionados, vários processos de identificação indígena se fizeram notar no sertão cearense e especialmente nos municípios de Crateús e Monsenhor Tabosa, para citar apenas dois exemplos. O florescimento desse movimento resultou de várias décadas de mobilização popular na região. No período compreendido entre 1960 e 1990, durante o episcopado do bispo Dom Fragoso, a diocese de Crateús ganhou ampla notoriedade devido ao que então se caracterizava como uma inclinação de caráter bastante progressista. Nas palavras do antropólogo Palitot (2008, p. 1), o “sucesso” da diocese de Crateús residia nas experiências de evangelização popular através de canais como as CEBs, as pastorais sociais e os sindicatos rurais. A atuação de pessoas ligadas a esses espaços de mobilização foi de extrema importância para que a identificação indígena começasse a ganhar espaço. Teka Potyguara e Helena Potyguara foram, assim como continuar a ser, duas figuras centrais desse movimento - mulheres cujas trajetórias de vida estiveram marcadas pelas suas atuações junto a instâncias da Igreja Católica, seja através do CIMI seja a partir da diocese local.

Helena Potyguara, ainda jovem, tornou-se membro dos Servos Sofredores de Jesus, que, como mencionei anteriormente, consistiu numa irmandade fundada pelo padre suíço Frédy Kunt, mais conhecido como Padre Alfredinho. Em 1983, Helena Potyguara e o padre trabalharam juntos transportando água nas frentes de emergência, criadas para amenizar o sofrimento das vítimas da seca. Alguns anos mais tarde, Helena Potyguara passou a se engajar na formação das CEBs, sendo figura atuante nas chamadas Campanhas da Fraternidade, promovidas pela Igreja Católica no país, bem como na mobilização política de mulheres e famílias sem-terra da região. No início dos anos 90, já reconhecida como liderança comunitária, Helena Potyguara entrou em contato com o bispo Fragoso e a freira belga Margaret Malfiet.

Ao integrar um programa de alfabetização de adultos, na condição de aluna, Helena Potyguara participou de um evento escolar em razão das comemorações dos 500 anos do chamado ‘descobrimento do Brasil’. Durante o evento, aconteceu o encontro da liderança com Dom Fragoso, no momento em que este se pronunciou acerca do desejo de apoiar iniciativas voltadas para a valorização da memória e da cultura indígena no sertão cearense. Em seu discurso, Fragoso reconheceu que a diocese de Crateús estava defasada no que se referia à sua missão de construir uma ‘igreja popular libertadora’ e por isso decidiu pedir à freira Malfiet que se responsabilizasse pela criação de uma pastoral dedicada às questões indígenas. O trabalho de sensibilização realizado por Malfiet, junto aos membros de CEBs no sertão do Ceará,

é descrito como fator chave na germinação de um movimento indígena de características particulares. Teka Potyguara, por exemplo, diz que:

Foi através dos olhos dela [da freira] que nós [o povo potyguara] fomos vistos como índios pela primeira vez. (Depoimento concedido à autora em Novembro de 2006).

De modo semelhante, Helena Potyguara relata que, com a participação de Malfiet:

Nós fundamos a Pastoral Raízes Indígenas. Este trabalho ganhou espaço dentro da Igreja, a nível da diocese, e logo nós promovemos a primeira Assembleia Indígena do Ceará. (Depoimento concedido à autora em Novembro de 2006).

Ainda no período inicial de mobilização política, lideranças comunitárias da região sertaneja do estado, assistidas por Malfiet, começaram a organizar uma peregrinação anual a lugares considerados sagrados, alguns dos quais constituíam sítios arqueológicos localizados nos municípios de Crateús e Poranga. O encontro tinha por objetivo, entre outras funções, pôr em contato pessoas de diferentes localidades do estado. Em 1994, o evento se desdobrou na I Assembleia dos Povos Indígenas do Ceará. Relatos sobre a peregrinação expõem algumas das ideias que seriam continuamente reafirmadas ao longo dos próximos quinze anos, particularmente durante os eventos coletivos. A primeira Assembleia assim marcou o início de um processo de consolidação do movimento de identificação indígena na região, com a formação de lideranças locais sendo reforçada em grande parte devido às oportunidades criadas pela própria Igreja Católica.

No entanto, de maneira semelhante ao que ocorreu na Lagoa da Encantada, há relatos de que as pessoas que aí se identificavam como indígenas até então não possuíam etnônimos específicos em torno dos quais pudessem se reconhecer e serem reconhecidos pelas demais comunidades com que entravam em contato em seu cotidiano. Algumas lideranças afirmam que, diante disso, a pesquisa feita pelo historiador Francisco José Pinheiro, da Universidade Federal do Ceará, teve influência direta no processo de autoidentificação desses povos. Um leigo influenciado pela Teologia da Libertação, e especialista em história da Igreja na América Latina, Pinheiro chegou a trabalhar em colaboração com a Arquidiocese de Fortaleza, mais tarde atuando numa variedade de funções, desde parceiro do movimento indígena até orientador acadêmico de jovens pesquisadores conduzindo estudos em arquivos bem como em áreas indígenas.

Nos anos 90, através de uma pesquisa de caráter documental, Pinheiro explorou a presença histórica de tribos que habitavam a região sertaneja do estado, mencionadas em fontes escritas dos séculos XVIII e XIX. Ávidos por saber mais sobre a história de seus antepassados e sobre os termos de identificação então utilizados, muitos dos que agora se identificavam como

indígenas abraçaram alguns dos achados da pesquisa de Pinheiro, adotando para si os etnônimos aí presentes, tais como Kalabaça, Potyguara e Kariri. Gradualmente, esses termos se tornariam categorias de autoidentificação, com diversas lideranças incorporando em seus sobrenomes o etnônimo atribuído à sua comunidade ou localidade, vide o caso de Tereza Kariri, Eliane Tabajara, Tekka Potyguara, para citar apenas três exemplos.

As histórias de vida dessas lideranças, sua exposição à presença de agentes católicos como o bispo Dom Fragoso, a freira Margaret Malfiet e até mesmo a ex-missionária Maria Amélia Leite, revelam que uma relação de proximidade e afinidade de lideranças comunitárias para com esses mediadores tornou-se uma espécie de marca de um movimento indígena, marca esta que se fez notar não apenas no sertão como também nas demais regiões do estado.

Considerações finais: a marca de um movimento

Há duas considerações sobre as quais desejo me deter na conclusão deste breve artigo. A primeira diz respeito ao cenário social em que se intensificaram os processos de identificação indígena no Ceará. Ao resgatar uma rede de acontecimentos, meu objetivo foi o de atentar para o impacto, na esfera local, de eventos de ordem transnacional, e dessa forma explicar como se deu a chegada dos agentes católicos em áreas indígenas do estado. Por conseguinte, também quis apontar para o processo de exposição das primeiras gerações de lideranças indígenas ao discurso e à prática daqueles agentes.

Num exercício de recapitulação, começo por sublinhar o fato de que, ao investigar as motivações que levaram os agentes católicos a se envolver com os processos de identificação indígena no estado, não encontrei somente uma razão mas, sim, uma série de explicações possíveis. Mencionei, por exemplo, que o Vaticano II representou um elemento central na proliferação de uma tendência progressista no bojo da Igreja Católica. O Vaticano II, argumenta Klaiber (1989, p. 4), funcionou como uma espécie de “catalisador”, enquanto a América Latina dos anos 60 representou “o caldeirão no qual a teologia da libertação foi forjada”. Após o Vaticano II e a conferência da CELAM, sabe-se que a Teologia da Libertação, também referida como uma forma de socialismo cristão, espalhou-se por todo o continente. No entanto chama atenção em Klaiber (1989, p. 2) o fato de que, na América Latina como um todo, “não havia uma equivalência direta entre a Teologia da Libertação e a igreja progressista”, pois esta última era “uma realidade muito mais ampla e complexa” que incluía a primeira. A Teologia da Libertação foi simultaneamente uma corrente intelectual e um movimento dinâmico da igreja de base. De um lado, em vários países da Europa e da América Latina, encontrava-se uma escola de pensamento formada por uma elite de teólogos e intelectuais de prestígio, ao

passo que, do outro, havia “milhares de pessoas comuns”, latino-americanos, principalmente das classes média e baixa, que iam à igreja para participar de grupos religiosos e organizações comunitárias. A emergência de um movimento indígena no Ceará ocorre em meio à segunda realidade, isto é, entre ‘pessoas comuns’ que se envolvem nas atividades de grupos pastorais locais, e em grande medida devido à relação que desenvolvem com lideranças católicas.

Não é difícil entender como se deu a chegada desses agentes católicos, mesmo em áreas longínquas do estado, quando se observa o tipo de orientação ideológica que os guiava. Como mencionei anteriormente, havia, nesse período, a propagação da mensagem de que ser um bom cristão significava se engajar com uma certa práxis que objetivava a justiça social, o combate à pobreza e à opressão. A ascensão do chamado socialismo cristão, portanto, gerou a compreensão de que, através de encontros regulares, para explorar assuntos que abrangiam desde a liturgia às condições de vida das pessoas, membros das comunidades locais poderiam adquirir a consciência política necessária para se tornarem sujeitos de suas próprias histórias e, portanto, defender e pressionar por seus direitos. Para isso, entretanto, fazia-se necessário se contrapor à vontade dos ditos ‘inimigos do povo’: oligarquias locais, proprietários de terra e elites de um modo geral. Ao brotar nas paróquias de todo o país, o ideal de ‘libertar’ indivíduos através do acesso ao conhecimento e da organização política alcançou desde moradores da periferia de grandes metrópoles, como São Paulo, até as casas de comunidades pesqueiras e sem-terra em áreas rurais da região Nordeste.

Com a proliferação das CEBs, missionários e agentes pastorais começaram a desenvolver a noção de que certas comunidades, dada à sua origem indígena, negra e/ou quilombola, deveriam ter seu acesso à terra garantido de um modo distinto daquele que caracterizava a luta das demais comunidades imersas em disputas fundiárias. Definiu-se aí a visão de que aquelas comunidades, indígenas e/ou negras, não estavam simplesmente buscando assegurar um faixa de terra qualquer, mas estavam, sobretudo, demandando o direito de permanecer, ou resgatar, terras nas quais a maioria de seus membros viveu desde tempos imemoriais. Na base, religiosos, agentes pastorais e leigos engajados passaram a enxergar a sua ação como parte de um movimento coletivo que tinha por intenção ‘arcar com o prejuízo’, uma vez causado aos povos indígenas, através da oferta de assistência aqueles que haviam sobrevivido ou ‘resistido’ (para usar um termo bem querido pelos ativistas). O sujeito indígena assim passou a ser percebido como vítima de processos históricos de exclusão, e a Igreja Católica se incumbiu da missão de contribuir para que a população ‘vitimizada’ pudesse garantir seus meios de sobrevivência física e cultural.

Essa Igreja, não se pode esquecer, almejava recuperar sua influência sobre uma parcela da população que supostamente se tornava, como já men-

cionei, gradualmente mais simpática ao discurso do comunismo, à presença do protestantismo e às práticas religiosas de natureza sincrética. Foi, portanto, em meio a temores de que o comunismo, o protestantismo e a Umbanda pudessem ganhar força e desbancar o lugar até então ocupado pela Igreja Católica, que a Teologia da Libertação tocou até mesmo alguns dos setores mais conservadores da instituição, provocando tensão e conflito em seu interior. Ao mesmo tempo, o engajamento da Igreja para com a situação indígena refletia uma tendência mais geral de preocupação para com casos de violência contra povos indígenas na América do Sul, especificamente no final dos anos 60, tanto no Brasil quanto no Paraguai e na Colômbia (Wright, 1988, p. 374).

No enquadramento ideológico aqui descrito é que se encontraria o trabalho do bispo Dom Aloísio Lorscheider, da ex-missionária Maria Amélia Leite, do padre suíço Alfredo Kunz, do bispo Dom Fragoso, da freira belga Margaret Malfiet, da agente pastoral Maria de Lourdes Luz, do seminarista Carlos Alencar Ratts e de uma série de outros agentes que aqui não foram citados. A trajetória desses sujeitos também confirma que suas agendas políticas eram mais amplas que aquelas de seus pares indígenas, embora em diversos momentos esses agentes tenham se dedicado exclusivamente ao tema da sobrevivência e dos direitos indígenas no Ceará.

Hoje, praticamente três décadas após o início do processo de mobilização política das comunidades indígenas aqui referidas, ainda se pode sentir o peso das ideias que uma vez nortearam as ações das várias instâncias de ação católica, seja através da presença da Arquidiocese de Fortaleza, do CPT, da Pastoral Indigenista (PI), da Missão Tremembé, seja mais recentemente através do CIMI. O fato é que, muito antes de a Funai se fazer presente em áreas indígenas do estado, os agentes católicos, como tentei elucidar, ocuparam a função de mediadores exclusivos da relação entre comunidades locais e autoridades políticas, universidades, órgãos governamentais, ONGs e a imprensa. Como a maioria da primeira geração de lideranças locais tinha pouca ou nenhuma escolaridade, tais mediadores se tornaram os principais responsáveis pela operacionalização de toda uma estrutura organizacional, com tarefas que iam desde a circulação de informação e escrita de documentos até o gerenciamento de recursos financeiros destinado às comunidades. Esse sistema parece ter perdurado até o momento em que o movimento adotou como prioridade se tornar independente da tutela exercida por seus colaboradores mais presentes.

Ao mesmo tempo em que o período acima descrito é visto como crucial, ele também sinaliza para o fato de que esse movimento indígena foi gestado em meio a uma relação de tutela e paternalismo, especialmente no que se refere à interação dos agentes mediadores para com a população indígena. A dimensão paternalista de tais interações se revela, por exemplo, nas tentativas de intervenção sobre o comportamento cotidiano dos indígenas, particularmente no tocante às suas práticas religiosas (quando estas não eram estrita-

mente católicas) e sexuais (como no caso de indivíduos, em especial mulheres, condenadas por se engajar em atividade sexual antes ou fora do matrimônio católico). Em outras palavras, as narrativas sobre o período apontam para a posição simultaneamente visionária e autoritária dos agentes católicos. Talvez isso se deva, em parte, ao tipo de atuação, de natureza um tanto visceral, desses agentes para com as comunidades indígenas.

No caso do Ceará, do vasto grupo de colaboradores não-indígenas, apenas missionários imergiram, em tempo integral, no cotidiano de trabalho das associações de base comunitária/local e em organizações regionais. A tendência é que tais agentes, nessas condições, sejam submetidos, como lembra Rappaport (2005, p. 13-14), “aos rigores, perigos, e disciplina” das organizações em que trabalham, de modo a “transpirar em um meio indígena”, tornando-se assim quase que “orgânicos” para o movimento junto do qual atuam. Mas, se por um lado, esses agentes chegam muito próximo da rotina das comunidades indígenas, por outro lado, possuem objetivos políticos de caráter mais amplo, que em geral transcendem àqueles do movimento indígena. Além disso, a despeito do quão comprometidos estejam com a chamada ‘causa indígena’, para tais agentes há sempre a opção de se desengajar do movimento e, portanto, explorar outros espaços de organização. As lideranças comunitárias, diferentemente de seus pares não-indígenas, sabem que o que está em jogo na chamada ‘luta diária do movimento’ é a sua própria sobrevivência enquanto população indígena (Rappaport, 2005, p. 14).

Essa discussão me leva à segunda e última consideração que desejo fazer, a qual diz respeito à necessidade de se entender a natureza múltipla, heterogênea, disputada e negociada do movimento indígena. Entender isso é fundamental para que se possa problematizar uma certa noção de autenticidade, ou de indianidade, frequentemente mobilizada contra o discurso do próprio movimento indígena, de suas lideranças e de seus parceiros. A autenticidade da população a quem o movimento indígena representa é constantemente questionada precisamente devido à presença não-indígena dos agentes mediadores que o constituem. Ou seja, a mediação desses agentes, englobando relações diversas entre comunidades locais e Igreja, autoridades políticas, Estado, ONGs, universidades e imprensa, ao mesmo tempo em que contribui no sentido de dar sustentáculo ao movimento ao qual se liga, o ameaça – ao menos no nível representacional, já que é percebida como sintoma de uma indianidade produzida, espúria, ou fictícia. A compreensão de que tanto indianidade quanto movimento indígena constituem-se na multiplicidade de perspectivas pode contribuir para uma noção de autenticidade que se sustenta menos em juízos de valor de agentes externos e mais, na experiência vivida das comunidades, portanto apontando para processos de persistência social e cultural que são, ao longo do caminho, políticos.

Para finalizar, chamo atenção para algo que sinalizei ainda no início deste artigo. Embora aqueles que aqui denomino de agentes católicos tenham tido

uma clara influência nos processos de identificação indígena, durante os anos 80 e 90, no Ceará, sua presença permanece um tanto marginal nas etnografias voltadas para a temática da mobilização indígena na região. Muitas vezes, quando mencionados, esses mediadores têm a sua atuação descrita de forma *en passant*. Pouco se diz, por exemplo, sobre por que tantos ativistas católicos decidiram se voltar para a criação do que seria, anos mais tarde, um novo movimento de bases firmemente consolidadas. Embora os antropólogos tenham plena consciência da presença ubíqua desses agentes, suas etnografias tendem a explorar pouco o papel que eles desempenharam, dessa forma minimizando toda uma rede de colaborações e negociações que caracterizou a formação do movimento indígena em questão. Um modo de explicar tal ausência talvez esteja relacionado ao fato de que missionários, agentes pastorais e a vasta gama de colaboradores não-indígenas, com os quais frequentemente nos deparamos em nossas pesquisas, não se fazem adequados “ao modelo essencialista que nós criamos pra analisar as organizações indígenas” (Rappaport, 2005, p. 13-14).

Referências

ADRIANCE, Madeleine. Opting for the Poor: a socio-historical analysis of the changing Brazilian Catholic Church. *Sociological Analysis*, v. 46, n. 2, p. 131-146, 1985.

AIRES, Max Maranhão Piorsky. De aculturados a índios com cultura: estratégias de representação do movimento de professores tapebas em zonas de contato. In: SEMINÁRIO DO LABORATÓRIO DE ESTUDOS EM MOVIMENTOS ÉTNICOS – LIME INDÍGENAS E QUILOMBOLAS: PERSPECTIVAS CRUZADAS. I., Campina Grande. Universidade Federal de Campina Grande, 2008.

ARRUTI, José Maurício Paiva Andion. From “mixed Indians” to “indigenous remainders”: strategies of ethnocide and ethnogenesis in northeastern Brazil. In: ASSIES, Willem; VAN DER HAAR, Gemma; HOEKEMA, Andre (Orgs.). *The challenge of diversity: indigenous peoples and reform of the state in Latin America*. Amsterdam: Thela-Thesis, 2000. p. 97-122.

_____. *De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no Nordeste contemporâneo*. In: CICLO NAÇÃO E REGIÃO – Brasil 500 anos – Experiência e Destino. IV., 2002, Rio de Janeiro. FUNART / UERJ and UENF, 2002.

_____. A produção da alteridade: o Toré e as conversões missionárias e indígenas. In: MONTERO, P. (Org.). *Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 381-421.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. 1992. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – MN-PPGAS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1992.

_____. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica*. Brasília, 1994. (Série Antropologia).

- BRUNEAU, Thomas C. Church and Politics in Brazil: the genesis of change. *Journal of Latin American Studies*, Cambridge, v. 17, n. 2, p. 271-293, 1985.
- KLAIBER, Jeffrey L. Prophets and populists: liberation theology. *The Americas*, v. 46, n. 1, p. 1-15, 1989.
- MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.
- PALITOT, Estêvão Martins. *Descobrir-se índio na cidade: as aldeias urbanas em Crateús-CE*. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA. 26., Porto Seguro, 2008.
- PERES, Sidnei Clemente. *Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro*. Tese (Doutorado em História) – PPGAS/Unicamp, Campinas, 2003.
- POMPA, Cristina. Para uma antropologia histórica das missões. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 111-142.
- RAINE, Philip. The Catholic Church in Brazil. *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, Washington, v. 13, n. 2, p. 279-295, 1971.
- RAMOS, Alcida Rita. The indigenous movement in Brazil: a quarter century of ups and downs. *Cultural Survival Quarterly*, v. 21, n. 2, p. 50-53, 1997.
- _____. *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
- _____. Anthropologist as Political Actor. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 4-5, n. 2, 1, p. 172-189, 2000.
- RAPPAPORT, Joanne. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005.
- RUFFINO, Marcos Pereira. O código da cultura: o CIMI no debate da inculturação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. p. 235-276.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Torém/Toré: tradições e invenção no quadro de multiplicidade étnica do Ceará contemporâneo. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (Org.). *Toré: regime encantado do índio do nordeste*. Recife: Fundaj / Massangana, 2005, p. 221-256.
- WRIGHT, Robin M. Anthropological Presuppositions of Indigenous Advocacy. *Annual Review of Anthropology*, v. 17, p. 356-390, 1988.

Recebido em 31 de julho de 2011

Aprovado para publicação em 30 de outubro de 2011